

KONSEP KEPEMIMPINAN MENURUT AL-GHAZĀLĪ

Masykur Hakim

UIN Syarif Hidayatullah Jakarta

masykur.hakim@uinjkt.ac.id

Abstract: *According to al-Ghazālī, the presence of the leader is very important in a country or in a community for keeping peace, comfort and orderly in the society. It is a religious obligation for Muslims or their representative to choose the capable leader in order to gain the common interests of the people and the instructions of religion could running well suited to their expectations. Even he allowed the Muslim cleric to participate in the politics practically or become members of the House in order the all programmes of the government are implemented smoothly. If the Muslim intellectuals of the country could not criticize the indisciplines of the government to Islamic laws or its disobediences to the regulations preferably they take the opposition side and become the real opposant. Still more of his Islamic political thoughts are interested to be elaborated deeper in this paper.*

Keywords: *Leadership, Justice, Bay'at, Opposition.*

Abstrak: *Menurut al-Ghazālī, kehadiran pemimpin sangat penting di suatu negara atau di komunitas untuk menjaga perdamaian, permusuhan dan keteraturan di masyarakat. Merupakan kewajiban agama bagi umat Islam atau perwakilan mereka untuk memilih pemimpin yang mampu untuk mendapatkan kepentingan bersama rakyat dan agar perintah agama berjalan sesuai dengan harapan mereka. Bahkan Islam mengizinkan ulama Muslim untuk berpartisipasi dalam politik praktis atau menjadi anggota DPR agar semua program pemerintah dilaksanakan dengan lancar. Jika para cendekiawan Muslim di negara itu tidak dapat mengkritik ketidakdisiplinan pemerintah terhadap hukum Islam atau ketidakpatuhannya terhadap peraturan, lebih baik mereka mengambil peran sebagai oposisi dan menjadi lawan nyata. Masih banyak pemikiran politik Islam al-Ghazali yang menarik untuk dijabarkan lebih mendalam pada artikel ini.*

Kata Kunci: *Kepemimpinan, Keadilan, Bay'at, Oposisi.*

Pendahuluan

Kehadiran seorang pemimpin sangat diperlukan bagi suatu bangsa atau Negara agar ketentuan-ketentuan agama dan ketertiban sosial dapat terwujud dan kebutuhan-kebutuhan pokok bermasyarakat dapat berjalan dengan baik, bahkan al-Ghazālī berpendapat bahwa mengangkat seorang pemimpin

merupakan kewajiban syari'at sehingga berdosa bagi wakil dari masyarakat *ahl al-ḥall wa-al-'aqd* yang tidak mau mengangkat seorang pemimpin atau golput dan celaka bangsa yang vakum akan kepemimpinan. Pemimpin yang zalim bahkan lebih baik dari pada tidak adanya pemimpin, sebab akan menimbulkan kekacauan (*chaos*). Untuk menjamin terlaksananya kewajiban-kewajiban agama itulah sangat diperlukan seorang pemimpin yang memenuhi syarat antara lain berilmu pengetahuan, sehat secara rohani dan jasmani, jujur, amanah, bertanggung jawab dan tegas. Dia menyatakan bahwa keterlibatan ulama dan kaum cendiiawan sangat penting guna mengontrol jalannya pemerintahan, memberikan masukan dan saran-saran yang konstruktif bahkan kalau perlu kritik, karena itu dalam pemikiran politik al-Ghazālī ada yang namanya kaum oposisi.

Kepemimpinan Menurut al-Ghazālī

Nama lengkap ahli tasawuf ini adalah Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad al-Ghazālī yang dikenal sebagai *ḥujjat al-Islām* atau *the argument of Islam*.¹ Lahir di Thus, sebuah kota di Khurasan, kota yang ditaklukkan umat Islam di masa kekuasaan 'Utmān b. 'Affān, dan di kota ini pula 'Alīb. Mūsā al-Riḍā dan Hārūn al-Rasyīd dimakamkan; Kota Khurasan ini banyak mempunyai situs sejarah Islam yang amat berharga². Ia lahir tahun 450 H dari keluarga yang terpandang dari segi moral dan sosial. Ayahnya seorang penenun bulu dan mengisi waktu luangnya dengan menghadiri pengajian-pengajian yang dipimpin oleh para ulama setempat dan dari mereka inilah ayahnya banyak mendapatkan ilmu-ilmu agama. Sudah sejak lama, Ia mendambakan kehadiran anak di sampingnya hingga ia berdoa siang malam untuk memperoleh keturunan, kemudian ia dianugerahi dua orang putera, yang pertama bernama Muḥammad al-Ghazālī dan yang kedua bernama Ahmad. Tulisan ini akan fokus membahas terori kepemimpinan al-Ghazālī.³

Dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia* disebutkan bahwa kata "kepemimpinan" berasal dari "pemimpin" yang mendapatkan tambahan di awal *ke* dan di akhir *an*, yang berarti perihal pemimpin atau kepemimpinan.⁴ John M Echols dan Hasaan Shadily menyebutnya *leadership*, yang bermakna kepemimpinan.⁵

Asal-usul konsep kepemimpinan dalam Al-Qur'an bisa ditelusuri lebih jauh dari kata *khalīfah*, di kitab suci ini kata *khalīfah* disebut sebanyak 127 kali dalam 12 kali jadian. Secara bahasa, kata *khalīfah* mempunyai makna yang beragam jika dilihat dari kata dasarnya *khalafa*, antara lain berarti menggantikan, meninggalkan. Jadi *khalīfah*, *isim fa'il* pelaku, yang berarti

penerus, suksesor atau pewaris.⁶ Sedangkan secara etimologis, *khalifah* bisa diartikan sebagai kepala negara dalam pemerintahan di masa lalu, dan bisa juga berarti fungsi manusia itu sendiri di muka bumi sebagai ciptaan Allah yang sempurna.

Dalam sejarah Islam, gelar *khalifah* pertama kali diterima oleh Abu Bakar yang menggantikan kepemimpinan Nabi Muhammad.⁷ Abu Bakar sendiri tidak memberi gelar ini kepada dirinya sendiri, tetapi seorang sahabat yang mengusulkan agar Ia memakai gelar *khalifah* Allah atau wakil Allah, dan ia menolaknya dengan tegas sambil menyatakan, bahwa dirinya adalah *khalifat Rasūlillāh*, bukan *khalīfatullāh*. Sementara ‘Umar b.al-Khaṭṭāb, lebih senang memakai gelar untuk dirinya sebagai *amiru al-mu’minin* atau pemimpin kaum muslimin ketika Ia menjadi *khalifah* yang ke dua dari empat *khalifah ar-rasyidin*, menggantikan Abu Bakar.⁸

Kata lain yang mempunyai arti kepemimpinan ialah konsep *imāmah*, dan Al-Qur’an sendiri tidak menggunakan kata *imāmah* tetapi imam. Kata imam disebut sebanyak 7 kali dan *a’immah* (bentuk jamaknya) terulang sebanyak 5 kali. Konsep imam yang berkembang dalam sejarah Islam mempunyai beberapa arti, antara lain (1) imam dalam arti pemimpin jamaah salat, (2) imam dalam arti pendiri mazhab fikih, dan (3) imam dalam arti pemimpin umat. Imam dalam konteks ini identik dengan *khalifah*. Perbedaannya, kalau imam digunakan di kalangan Syi’ah, sedangkan *khalifah* dikalangan Suni.⁹

Sedangkan al-Ghazālī sendiri tidak terlalu mempermasalahkan apakah menggunakan kata *khalifah* atau imam untuk pemimpin, yang penting adalah substansinya. Ia sendiri lebih cenderung menggunakan kalo imam untuk pemimpin padahal ia salah seorang tokoh terkemuka dari kalangan sunni. Hal ini terlihat dari sejumlah literatur yang di dalamnya Ia membahas tentang kepemimpinan dan aspek-aspeknya. Menurutny, terdapat tiga poin penting yang berkaitan dengan pembicaraan tentang pemimpin dan kepemimpinan, yaitu (1) perlunya pengangkatan seorang pemimpin, (2) syarat-syarat menjadi pemimpin, dan (3) penjelasan tentang akidah ahli sunnah mengenai sahabat dan *al-khulafā’ al-Rāsyidūn*.¹⁰

Al-Ghazālī berpendapat bahwa pengangkatan seorang imam merupakan kewajiban syar’i bukan kewajiban aqli. Di sini Ia menekankan hakekat Islam bahwa Islam merupakan syariat dunia dan akhirat. Sesungguhnya persoalan dunia, keamanan atas jiwa dan hartabenda dapat terwujud dengan adanya seorang pemimpin yang berwibawa dan dipatuhi, seperti yang telah disinggung di atas. Vakumnya kursi kepemimpinan akibat meninggalnya amir, sultan atau imam sering kali menimbulkan kekacauan, kemiskinan, dan pada batas batas

tertentu pertumpahan darah. Oleh karena itu Ia berpendapat bahwa adanya sultan atau pemimpin merupakan hal yang urgen demi tertibnya dunia. Tertibnya dunia merupakan prasyarat bagi terlaksananya urusan agama, dan tertibnya masalah agama penting bagi kebahagiaan akhirat, dan kebahagiaan akhirat merupakan tujuan akhir hidup manusia. Dengan demikian, menurutnya, pengangkatan seorang imam atau kepala negara bagian dari masalah syariat yang harus ditegakkan.¹¹

Disamping itu, al-Ghazālī juga mengkaitkan persoalan pengangkatan imam dengan peristiwa historis pengangkatan Abu Bakar sebagai *khalīfah* pertama menyusul wafatnya Nabi Muhammad. Begitu Nabi wafat, para sahabat bersegera memilih seorang pemimpin guna mengamankan dan meneruskan perjuangan Rasul serta menyebarkan ajaran-ajaran Islam yang pernah dirintisnya. Mereka menyadari bahwa absennya imam atau pemimpin dalam waktu sebentar saja di kalangan umat Islam, maka bahaya anarki, kekacauan dan pertumpahan darah segera mengancam mereka. Dengan kisah histories ini, al-Ghazālī berpandangan bahwa pengangkatan imam merupakan masalah yang *darūrī*(urgen) untuk memelihara Islam.¹²

Memperkuat argumemtasinya ini al-Ghazālī menyatakan bahwa Allah telah memilih dua kelompok umat manusia: (1) Nabi-Nabi yang bertugas menjelaskan tauhid (keesaan Allah) dan cara beribadah yang benar kepada Allah kepada hamba-hambaNya, dan (2) Raja-raja atau para pemimpin negara yang terpilih untuk memelihara hamba-hamba Allah agar satu sama lain tidak saling berbuat aniaya. Lebih jauh ia berpendapat bahwa orang yang diberi kepercayaan menjadi raja, imam atau sultan berarti ia menjadi bayangan Allah (*dzillullāh*) di muka bumi ini, dan oleh karenanya makhluk Allah, utamanya manusia harus mencintai dan mematuhi perintah-Nya. Dengan demikian tampaknya al-Ghazālī telah memberikan otoritas ketuhanan (hak ilahiyah) yang sakral kepada raja, imam, atau sultan, dan karenanya bentuk pemerintahannya menjadi otokratis.¹³

Adapun syarat-syarat yang harus dipenuhi oleh kandidat imam, raja atau sultan minimal sepuluh sifat. Enam sifat berasal dari pembawaan, yang tidak diusahakan memperolehnya, dan empat sifat lainnya berasal dan perolehan atau usaha. Enam sifat pembawaan ialah; (1) balig(cukup umur), (2) berakal, (3) bebas merdeka, (4) laki-laki, (5) berasal dari keturunan suku Quraisy mengingat Nabi pernah bersabda *al-A'immah min Quraisy*, parapemimpin itu berasal dan suku Quraisy, (6) sehat panca indra, terutama pengelihatn dan pendengarannya. Oleh karena itu Ia berpendapat bahwa orang buta, orang yang tidak dapat melihat dan mendengar tidak sah menjadi pemimpin dalam

tingkatan apapun, sebab untuk mengatur dirinya sendiri ia tidak mampu, apalagi mengatur orang banyak yang berbeda-beda perangnya.

Adapun empat sifat lainnya yang merupakan perolehan (*al-muktasabah*) ialah (1) *al-najdah*, (2) *al-kifāyah*, (3) *al-ilm*, dan (4) *al-wara'*. Yang dimaksud *al-najdah* mempunyai pengertian bahwa seorang pemimpin harus berwibawa, tanggap terhadap berbagai persoalan yang ada, tidak menyebarkan fitnah, bertindak apabila keamanan publik dan negara terancam, bila perlu diambil tindakan kekerasan atau militer (*military action*). *Al-Kifāyah* adalah suatu kelayakan (*feasibility*) dan kemampuan (*capability*) dari seorang pemimpin, misalnya Ia mempunyai konsep dan pemikiran yang berkaitan dengan kedudukannya, bersedia melakukan musyawarah dengan pihak-pihak yang terkait demi kemakmuran bangsa dan negara. *Al-Wara'* adalah sifat yang tidak rakus terhadap harta dunia sehingga Ia mempunyai kekuatan moral dan mental untuk menciptakan suatu pemerintahan yang bersih (*clean governance*) dan bebas dari korupsi, kolusi, dan nepotisme (KKN). Syarat yang terakhir, seorang pemimpin haruslah orang yang berilmu.¹⁴ Dengan ilmunya, disamping Ia dapat melakukan tugas utamanya dengan baik dan benar, juga ia dapat mengetahui hak dan kewajibannya, serta hak dan kewajiban warganya.

Menurut al-Ghazālī, *imāmah* adalah semacam institusi negara yang dapat mempercepat proses pelaksanaan syari'ah. Perjanjian-perjanjian yang penting, keputusan politik (*political decisions*) dan kontrak-kontrak yang penting dan sebagainya tidak absah apabila tidak dibuktikan pengesahannya oleh institusi *imāmah*.

Al-Ghazālī merumuskan tiga cara pengangkatan imam: (1) penunjukan oleh Nabi, (2) penunjukan oleh imam yang sedang berkuasa, dan (3) penunjukan oleh imam yang sedang berkuasa. Yang terakhir merupakan proses dan alternatif terakhir yang dianggap dapat memecahkan dilema yang ada selama masa jabatannya ketika sultan berada dalam kekuasaan dan dapat menunjuk imam. Bagaimanapun, pengangkatan imam tersebut, kata al-Ghazālī, diperlukan pengesahan atau persetujuan para ulama. Ulama atau *ahl al-hall wa-l-'aqd*, karena itu, dianggap sebagai komponen yang penting dari institusi *imāmah*.

Kesultanan merupakan aspek dominan lainnya pemikiran dan teori politik al-Ghazālī. Hal ini terkait erat dengan teorinya tentang *imāmah*. Kesultanan merupakan fenomena umum yang ada di jamannya dengan terbentuknya pemerintahan Saljuk dan reaksi al-Ghazālī terhadapnya merupakan hal yang penting. Sejak kesultanan mempunyai pasukan militer dan digunakan untuk mengatasi aksi pemogokan, dan hal ini sesuatu yang belum tergambarkan ketika

itu, Al-Ghazali harus memberikan validitas cara seperti itu agar tujuan dapat terpelihara. Dengan kelayakan seperti itu, Al-Ghazālī memberikan kekuatan (kekuasaan) kepada institusi *imāmah* secara *de jure* dan kekuasaan secara *de facto* kepada institusi kesultanan. Karena sultan merupakan penguasa fungsional ketika imam menyerahkan otoritas penyelenggaraan negara kepadanya. Dengan demikian, pemerintahan sultan disubordinasikan pada janji atau sumpah setia kepada imam dan aliansinya kepadanya. Oleh karena itu sultan harus tetap mengakui otoritas institusional *imāmah* guna mewujudkan ketertiban yang damai dalam negara yang bersangkutan, disebabkan segala bentuk kebijakan dan tindakannya di lapangan merupakan representasi dari sang imam.

Di buku *Nasihat al-Muluk*, al-Ghazālī menguraikan teori kesultanan. Porsi terbesar isi buku ini mengandung, penjelasan tentang tugas-tugas keagamaan dan etika penguasa. Norma-norma pokok seperti keadilan, kebijaksanaan, kasih sayang, kesabaran dan kejujuran merupakan poin-poin penting untuk memperbaiki ketertiban sejati di dalam negeri. Mengenai keadilan, misalnya, dapat dilihat dalam pernyataannya berikut ini:

Keadilan merupakan kemuliaan agama, dan kekuatan pemerintahan temporal terletak pada kesejahteraan kaum elit bersama rakyat jelata. Kerajaan atau kesultanan yang diwarnai keadilan merupakan tempat yang damai bagi agama dan kebijakannya, keputusannya sesuai dengan semangat keadilan dan selalu melakukan konsultasi dengan orang-orang yang bijak dan konsultan yang baik.¹⁵

Dalam ekposisi al-Ghazālī, ulama digambarkan sebagai kelompok yang krusial dalam negara. Dalam teorinya tentang *imāmah*, pengangkatan imam disubordinasikan pada pengesahan institusi keulamaan. Karena al-Ghazālī tidak memberikan kualifikasi khusus yang baku bagi imam, maka ulama memainkan fungsinya yang riil sebagai imam. Artinya, ulama sendiri dapat melakukan fungsi aktual mereka, baik di dalam pemerintahan maupun di luar pemerintahan. Ketika al-Ghazālī berbicara tentang ulama secara umum, Ia menekankan pentingnya kebersihan hati mereka dalam ber-akting sebagai pemerintah. Hal ini bisa disimak lebih lanjut dalam kitab *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* dan *Nasihat al-Mulūk*, ulama digambarkannya sebagai kelompok yang signifikan dalam negara.

Menurutnya, ulama sebagai agensi pembimbing pemerintah. Melalui tradisi Nabi, Ia memandang perlunya asosiasi sultan dengan ulama. Ia berpendapat bahwa *khalifah* harus mendapat dukungan ulama dalam rangka mengemban tugas-tugas keagamaan. Ulama berhak menginterpretasikan syari'ah sesuai dengan problema dan kondisi yang sedang dihadapi publik.

Menurut al-Ghazālī, pengangkatan *khalīfah* atau sultan harus berdasarkan pilihan atau restu ulama. Adanya bai'at, fatwa dan amar makruf nahi mungkardi pihak ulama menghadirkan otoritas fungsional mereka di dalam negara.

Sehubungan dengan teori pemberontakan al-Ghazālī, Binder,¹⁶ Lambaton,¹⁷ dan Hamid Enyat¹⁸ berpendapat bahwa ahli-ahli hukum kurang konsen terhadap masalah ini. Pendapat ini tentu tidak berdasar apabila tulisan-tulisan al-Ghazālī mengenai masalah ini dikaji ulang. Al-Ghazālī memberikan kritik tajam terhadap penguasa yang tidak adil, dan bertindak dengan cara-cara yang illegal. Hal ini bisa dilihat di *Ihyā 'Ulūm al-Dīn* dan *al-Maktubāt*. Misalnya, antara lain di *Ihyā'* Ia menulis, "*Di masa kita sekarang (baca: di sekitar abad kelima hijriah) banyak raja yang bertindak di luar hukum, bahkan cenderung memperturutkan hawa nafsu dan keinginan mereka pribadi. Akibatnya, pelaksanaan zakat, fay, ghonimah tidak berjalan baik, dan jizyah tidak dilakukan dengan adil, dan karenanya ilegal.*"¹⁹

Ibn Khaldūn menjelaskan bahwa al-Ghazālī ingin sekali melihat adanya suatu pemerintahan yang berdasarkan prinsip-prinsip Islam di bagian manapun di dunia ini. Motif dan pemikiran politik ahli-ahli hukum seperti ini membawa perubahan besar dalam mengatasi kondisi-kondisi yang merusak masyarakatnya. Bagaimanapun, pemerintahan Muwahhid di Afrika dipandang sebagai pengaruh al-Ghazālī karena didirikan oleh salah seorang muridnya.

Etika dan moral yang harus dimiliki oleh seorang penguasa mendapat perhatian yang serius dari al-Ghazālī, Ia menjadi figur sentral yang tingkah laku dan perbuatannya menjadi sorotan publik. Hal ini bisa dilihat dari saran-saran yang diberikannya kepada sultan Muhammad b. Malik Syah (1072-1092),²⁰ demi kebaikan sang penguasa sendiri dan rakyatnya.

"Sadarilah hai Sultan, bahwa Allah telah memberi karunia yang banyak kepadamu, dan kamu harus mensyukurinya. Sebab orang yang tidak mempunyai rasa syukur atas karunia Allah yang diberikan kepadanya, nikmat itu suatu saat akan hilang dan ia akan dipermalukan di hari kiamat kelak akibat kelalaiannya bersyukur," kata al-Ghazālī kepada sultan Malik Syah."²¹

Nasihat yang diberikan al-Ghazālī kepada penguasa tersebut ketika itu dimaksudkan agar sebuah negara utama dapat tegak berdiri berdasar akhlak mulia sultannya, sehingga komunikasi dan interaksi antara sultan dengan rakyatnya dapat berlangsung adil dan efektif. "Ketahuilah penguasa, tugas-tugas dan kewajibanmu kepada rakyat harus dipertanggung jawabkan di hadapan Allah. Kezaliman sekecil apapun yang dilakukan seorang raja kepada rakyatnya tidak akan terlepas dari siksa-Nya di hari kiamat kelak. Yang bebas dari azab itu

hanyalah raja yang adil dan dicintai rakyatnya.”²²Tegasnya lagi kepada sang sultan.

Lebih lanjut al-Ghazālī melakukan elaborasi tentang asal-usul keadilan yang menjadi bingkai hubungan antara penguasa dengan rakyatnya, paling tidak dilihat dari sepuluh aspek berikut ini:²³

Pertama, harus menyadari tanggung jawab dan resikonya sebagai seorang penguasa, sebab kepercayaan yang diembannya bagian dari karunia Allah, dan jika ia dapat melaksanakannya dengan baik, ia akan berbahagia, begitu juga sebaliknya. Untuk memperkuat pendapatnya ini, al-Ghazālī mengutip sabda Rasul yang artinya: “Keadilan sultan satu hari saja lebih dicintai Allah dari ibadah tujuh puluh tahun.” Katanya lagi: “Manusia yang paling dicintai Allah dan paling dekat dengan-Nya tapi paling jauh dari rahmat-Nya adalah penguasa yang zalim. Serta memperturutkan hawa nafsu, maka ia akan berhadapan dengan banyak musuh.”

Kedua, harus mendengarkan pendapat para ulama, dan ia harus waspada terhadap ulama-ulama *sū’* (jahat) yang hanya mendekatkan dirinya kepada penguasa karena ada pamrih dan kepentingan duniawi. Adapun yang harus didengar saran dan nasihatnya ialah ulama yang wara’.

Ketiga, bagi penguasa tidak cukup hanya menjauhkan dirinya dari berbuat zalim, tetapi juga dituntut untuk mendidik para pembantu dan para pegawainya untuk tidak berbuat aniaya. Tercantum dalam kitab Taurat-setiap pegawai yang berbuat zalim dan atasannya diam saja padahal Ia mengetahuinya, maka tanggung jawab itu berada padanya, bukan pada anak buahnya. Oleh karena itu, setiap penguasa yang ingin berlaku adil, hendaklah menciptakan kondisi yang kondusif terlebih dahulu dengan membudayakan perilaku adil di kalangan staf-stafnya dan orang-orang dekat yang ada di sekelilingnya.

Keempat, penguasa harus menjauhi sikap emosional dan arogan karena tindakan emosional seringkali melahirkan tindakan-tindakan tidak terkontrol yang membawa penyesalan dan kerugian, bagi dirinya maupun rakyatnya. Ia harus bersikap rendah hati, sabar dan tabah seperti halnya sifat-sifat yang dimiliki para Nabi dan para wali.

Kelima, penguasa harus menguasai sikap yang tanggap dan empati sehingga ia dapat merasakan langsung apa yang sedang dialami oleh rakyatnya. Ia gembira karena rakyatnya bergembira, dan ia sedih karena rakyatnya sedih. Sambil mengutip hadits Nabi yang berbunyi: “Barang siapa yang tidak mempunyai sikap kasih sayang kepada kaum muslimin, berarti ia tidak termasuk golongan kami.”

Keenam, penguasa harus menyadari bahwa memenuhi kebutuhan-kebutuhan primer rakyatnya harus lebih diprioritaskan dari perbuatan-perbuatan sunah (program sekunder). Artinya, jika ada salah seorang warganya memerlukan kebutuhan pokok itu, Ia harus lebih memprioritaskan hal itu ketimbang melakukan yang sunnah apabila waktunya bersamaan.

Ketujuh, hendaknya Ia berpola hidup sederhana, dari segi pakaian, makanan dan lain sebagainya seperti halnya pola hidup para Nabi. Untuk bisa mengaplikasikan sikap hidup seperti ini, Ia harus memiliki jiwa *qanā'ah* (merasa cukup dan bersyukur terhadap rezeki yang ada padanya) terlebih dahulu karena sikap ini dekat dengan sikap keadilan.

Kedelapan, penguasa hendaknya melakukan tugasnya seoptimal mungkin demi kesejahteraan, kesenangan dan kebahagiaan rakyatnya. Dalam melakukan tugas utamanya ini, Ia perlu mengetahui bagaimana pandangan rakyatnya terhadap kinerjanya sehingga sesuatu yang dikehendaki rakyatnya dapat diketahuinya dengan baik.

Kesembilan, Ia harus bersikap lemah lembut dan ramah kepada rakyatnya, tidak boleh ia berlaku arogan dan kasar kepada mereka.

Kesepuluh, hendaknya ia tidak mentolerir perbuatan-perbuatan yang menyimpang jauh dari ketentuan-ketentuan syara' sebab sering kali manusia mencampakkan ridla Allah hanya untuk mencari ridla makhluk.

Kesepuluh sikap positif dan kondusif tersebut di atas idealnya harus ditambah sikap wibawa dan kharismatik dari seorang penguasa atau pemimpin agar Ia semakin mendapat pijakan moral yang kokoh dalam menjalankan tugasnya sehari-hari dengan baik dan efektif.

Kedudukan *Bay'ah* dalam Pandangan al-Ghazālī

Menurut bahasa *bay'ah* artinya janji setia, sumpah atau pengakuan. Sedang menurut istilah, *bay'ah* artinya pengakuan atau sumpah setia yang diberikan rakyat kepada seorang pemimpin yang baru terpilih, baik itu pemimpin formal atau informal. Praktek *bay'ah* ini pernah dilakukan di masa Nabi, *al-Khulafā' al-Rāsyidūn*, dan di jaman kita sekarang ini.²⁴

Pada musim haji tahun keduabelas sesudah kenabian, duabelas orang laki-laki satu orang wanita penduduk Yatsrib menemui Rasulullah secara rahasia di 'Aqabah. Mereka menyatakan keinginannya untuk menganut agama Islam dan sekaligus mengajak Nabi untuk datang ke Yatsrib guna menyelamatkan negeri mereka dan kemelut perpecahan dan pertumpahan darah yang telah berlangsung selama 40 tahun. Rasulullah kemudian menyampaikan dasar-dasar ajaran Islam dan mengajak mereka berbaiat untuk mengukuhkan keimanan

mereka dengan cara memegang tangan erat-erat dan tangan Nabi di atas tangan mereka. Karena baiat ini untuk yang pertama kali dan dilakukan di 'Aqabah, ia disebut *Bay'at al-'Aqabah al-Ülā*.²⁵

Di musim haji berikutnya, 70 orang laki-laki dan 2 orang wanita penduduk Yatsrib datang lagi menemui Rasul secara sembunyi-sembunyi di padang Mina di bukit 'Aqabah, yang tujuannya antara lain mendesak nabi untuk segera pindah ke Yatsrib di mana penduduknya sudah siap untuk menerima kedatangan beliau dengan tangan terbuka. Mereka berjanji untuk membela Nabi dengan harta dan jiwa mereka jika Nabi bersedia hijrah ke Yatsrib. Karena perjanjian ini dilakukan untuk yang kedua kalinya, disebut *Bay'at al-'Aqabah al-Tsāniyah*.

Baiat ketiga yang dilakukan Rasulullah terjadi di Hudaibiyah, di bawah pohon samurah, pada tahun ke 6 hijriah. Baiat ini terjadi ketika Nabi mengutus Ustman b. Afan ke Makkah untuk menyampaikan maksud kedatangan Nabi dan kaum muslimin untuk melaksanakan ibadah umrah serta untuk menjenguk keluarga-keluarga mereka yang sudah lama ditinggalkan. Karena terdengar berita bahwa Ustman terbunuh dalam menjalankan tugas suci itu, lalu Nabi mengajak kaum muslimin untuk berbaiat demi membela Ustman. Karena Baiat ini diizinkan Allah, maka disebut *bay'ah al-Riḍwān*, atau karena dilakukan di bawah pohon, maka disebut *bay'ah Dzāt al-Syajarah*.²⁶

Setelah Rasulullah wafat, baiat dilakukan kepada salah seorang sahabat yang terpilih untuk menggantikan kedudukan Nabi sebagai kepala negara, bukan sebagai Nabi. Kepala negara (*khalifah*) yang pertama dibai'at adalah Abu Bakar kemudian Umar, Utsman dan Ali; empat kepala negara ini disebut sebagai *al-Khulafā' al-Rāsyidūn*. Dalam prakteknya, tidak semua rakyat melakukan baiat kepada pemimpinnya, tetapi cukup dilakukan oleh sebagian sahabat senior (*akābir al-Ṣaḥābah*) atau orang-orang yang mengurus urusan kaum muslimin (*ahl al-hall wa-l-'aqd*).

Adapun baiat menurut pengertian yang berkembang sekarang ini adalah janji setia yang diberikan oleh rakyat kepada pemimpinnya, atau murid kepada ketua kelompoknya, atau anggota kepada pemimpin suatu organisasi demi menegakkan Islam dan martabat kaum Muslimin,²⁷ atau untuk satu tujuan tertentu. Dalam suatu negara modern, baiat diwujudkan dalam bentuk pengakuan anggota MPR/DPR terhadap seorang kepala negara sehingga pemerintahnya *legitimate*, mendapat legitimasi dari rakyatnya.

Adapun pengertian baiat dalam pandangan al-Ghazālī masih ada kaitannya dengan legitimasi seorang pemimpin, dan pemimpin yang belum memperoleh baiat dari rakyat atau dari yang mewakilinya, ia belum berhak menjalankan kekuasaannya. Al-Ghazālī berpendapat bahwa seorang pemimpin belum berhak

menjalankan tugasnya secara legal apabila Ia belum mendapat dukungan dari orang-orang yang berwenang (*ahl al-syawkah*). Suatu baiat dapat dikatakan absah apabila dilakukan oleh banyak orang, oleh mayoritas *ahl al-ḥall wa-l-'aql*, yang berarti ia mendapat *public support*, bukan oleh satu dua orang²⁸.

Meskipun al-Ghazālī cukup realistis untuk menerima kemungkinan adanya beberapa orang yang mungkin tidak setuju dengan baiat, Ia tidak memberikan tekanan pada oposisi yang tidak efektif semacam itu. Sementara As-Syihristani menerima kebebasan baiatsatu orang jika orang lain di dalam kelompok *ahl al-ḥall wa-l-'aql* tidak menyatakan keberatan mereka secara terbuka terhadap baiatsatu orang tersebut²⁹.

Al-Ghazālī mempunyai pendekatan yang realistis dalam mengabsahkan baiat seorang atau beberapa orang yang berwenang dan pengangkatan seorang pemimpin yang mungkin tidak mempunyai persyaratan yang diperlukan bagi kedudukannya. Fleksibilitas dan kelenturan sikap itu, menurutnya, diperlukan sebagai sesuatu yang bersifat kondisional dan kasuistik untuk memenuhi kebutuhan-kebutuhan jamannya. Pandangan ini didasari pada pendapatnya tentang kemaslahatan, yaitu sesuatu yang dilarang menjadi dibolehkan apabila dikehendaki oleh kepentingan umum (*public interest*).

Dalam konteks ini, ilustrasi yang dikemukakannya ialah apabila kaum Muslim membutuhkan seorang pemimpin untuk membela tanah air, memelihara keamanan, menghukum orang yang bersalah, melaksanakan hukum keluarga, menjamin transaksi-transaksi komersial dan sipil, dan mengangkat hakim, dan lain sebagainya, maka disegerakan pengangkatan pemimpin meskipun yang bersangkutan tidak memenuhi syarat-syarat hukum yang diperlukan untuk kedudukannya³⁰.

Dengan pertimbangan yang realistis dan pragmatis itulah, al-Ghazālī serta sejumlah ahli lainnya lebih cenderung menerima kekuasaan *de facto* penguasa-penguasa militer, yang meraih kekuasaan melalui kudeta, atau kekerasan. Karena hal ini -menurutnya- masih lebih baik ketimbang berkembangnya anarkis dan pertumpahan darah yang berkepanjangan di tengah-tengah masyarakat. Dalam konteks ini Ia mempertanyakan, manakah yang lebih baik, anarki dan kebekuan sosial karena tidak adanya penguasa yang tepat untuk diberi kekuasaan, atau mengakui kekuasaan yang ada, apapun bentuk kekuasaan itu.³¹ Berikutnya bisa ditebak, Ia memilih opsi yang terakhir ini.

Dengan sikap realistisnya pula, al-Ghazālī juga menerima kenyataan kekuasaan Turki yang dominan di jamannya, dan mengabsahkannya dengan alasan bahwa hal itu mendukung kekhilafahan.³² Ia juga memperlihatkan fleksibilitas yang besar dalam menentukan syarat-syarat pemimpin/*imām* dan

dengan gigih membela keabsahan *imāmah khalīfah* Abbasiyah, al-Mustazhir Billah (487512 H/ 1094-1119 M.), yang berkuasa pada waktu kekuatan Turki berkuasa. Ia percaya bahwa pelaksanaan hukum Islam, pemenuhan kebutuhan rakyat, dan pemeliharaan perdamaian lebih penting dari pada pemenuhan persyaratan-persyaratan hukum tertentu.³³

Beberapa teolog lainnya seperti al-Juwaynī dan al-Taftazani juga menerima setatus quo kekuasaan Turki dengan alasan yang sama. Ibn Khaldūn percaya dengan tidak adanya fanatisme sempit (*ashabiyyah*) yang dapat mempersatukan umat Islam di bawah satu negara Islam, dianjurkan untuk mendirikan pusat-pusat kekuasaan daerah. Badruddin Ibn Jama'ah salah seorang ahli fikih madzhab Hanafi menganjurkan agar yang memegang kendali kekuasaan adalah orang yang paling dihormati dari kalangan pihak-pihak yang berwenang (*ahl asysyaukah*) demi menjaga ketertiban umum dan persatuan, meskipun Ia bodoh dan kurang layak³⁴. Sambil menunggu adanya pemimpin yang betul-betul memenuhi persyaratan yang diperlukan bagi kedudukannya.

Dari penjelasan di atas jelaslah bahwa dalam kondisi kondisi tertentu, kasus kudeta militer dibenarkan, selama hal itu masih berorientasikan kepada kemaslahatan umum dan dipandang lebih baik dari pada keadaan yang kacau balau tanpa pemimpin, atau adanya pemimpin tetapi keadaan tetap tidak aman, dan kekerasan terjadi di mana mana. Hanya dengan perebutan kekuasaan melalui kekerasan karena tidak ada opsi lain kemudian kondisi keamanan dan kedamaian di dalam negeri dapat diselamatkan, perbuatan kudeta itu masih dibenarkan, demikian menurut al-Ghazālī.

Pandangan al-Ghazālī tentang Oposisi

Hal lain juga menarik dari pandangan dan pemikiran politik al-Ghazālī adalah tentang kedudukan oposisi dan oposan dalam suatu pemerintahan Islam. Menurutny, sikap oposan dalam batas-batas tertentu dibenarkan eksistensinya selama hal itu bertujuan demi kemaslahatan umum dan masih dalam bingkai amar makruf nahi mungkar. Lebih-lebih jika hal ini dilakukan oleh para ulama yang kritis dan mengetahui kondisi obyektif pemerintahan dalam menjalankan kinerjanya. Yang dimaksud oposisi di sini adalah bentuk oposisi yang tidak menyimpang, baik dilihat dari tujuannya maupun tata caranya. Oposisi jenis ini bisa dilihat pada sejarah oposisi di masa Rasulullah dan *al-Khulafā' al-Rāsyidūn*. Adapun bentuk oposisi yang berorientasi pada kepentingan pribadi atau kelompok, yang mengabaikan kepentingan umum dan nilai-nilai ajaran Islam tidak diperbolehkan (*ghayr masyrū'ah*).

Dalam tingkat praksis, ada oposisi yang tujuannya baik tetapi cara-cara yang dilakukannya tidak baik, atau sebaliknya, ada oposisi yang melakukan cara-cara yang sopan santun, tetapi tujuannya tidak baik, bahkan bertentangan dengan prinsip amar makruf nahi mungkar. Dalam konteks Islam, tujuan oposisi dan cara-caranya harus baik, demi kemaslahatan umat.

Dalam pandangan al-Ghazālī, oposisi yang diperlukan ialah yang masih sejalan dengan amar makruf nahi mungkar, karena pelaksanaan amar makruf nahi mungkar merupakan faktor paling penting dalam agama. Misi semua kenabian sangat menonjol dalam aspek ini, tidak terkecuali misi kenabian Muhammad sebagai Nabi dan Rasul Allah yang terakhir. Oleh karena itu jika misi ini tidak dilaksanakan dengan baik, maka kenabian menjadi batal dan agama akan hancur, negara dan masyarakat ikut hancur pula.³⁵

Para fukaha sepakat bahwa amar makruf nahi mungkar bukan sekedar opsi perorangan, yang bisa dilaksanakan atau ditinggalkan berdasarkan keinginan pribadi. Ia merupakan kewajiban setiap muslim, kewajiban yang tidak bisa ditawar-tawar lagi. Bahkan bagi para pemimpin atau pemerintah, amar makruf nahi mungkar merupakan *fardlu 'ain* (suatu kewajiban yang harus dilakukan orang per-orang, dan tidak bisa diwakilkan kepada orang lain) dalam kerangka pembinaan masyarakat menuju kehidupan yang lebih baik, yang dalam bahasa Al-Qur'an adalah *baladatun tayyibatun wa-rabbun ghafūr*.

Banyak teks Al-Qur'an dan as-Sunnah yang mengajak umat Islam melalui diri sendiri mengamalkan prinsip-prinsip amar makruf nahi mungkar, seperti tercantum dalam Al-Qur'an, "*Dan hendaklah ada di antara kamu segolongan umat yang menyeru kepada kebajikan, menyuruh kepada yang ma'ruf dan mencegah dari yang munkar; mereka orang-orang yang beruntung*" (QS. 3: 104). Di ayat lainnya disebutkan, "*Dan orang-orang yang beriman, lelaki dan perempuan, sebagian mereka (adalah) menjadi penolong bagi sebagian yang lain. Mereka menyuruh (mengerjakan) yang ma'ruf, mencegah yang munkar*" (QS 9: 71).

Menurut al-Ghazālī alangkah baiknya jika penegakan amar makruf nahi mungkar dilaksanakan secara bersamasama, terutama oleh para umara' dan ulama' sebab kedua komponen bangsa ini mempunyai tanggung jawab yang berat untuk berbuat kebaikan dan mencegah kemungkaran melalui kapasitas masing-masing, umara' melalui kekuasaannya dan ulama melalui ilmunya.

Pada perkembangan berikutnya, al-Ghazālī melihat sendiri bahwa kedekatan para ulama di masanya kepada umara membuat mereka sungkan untuk melakukan kritik konstruktif terhadap kesalahan-kesalahan yang dilakukan umara, tidak berani menyatakan yang hak itu hak, dan yang batil itu

batil. Al-Ghazālī berpendapat bahwa kenyataan ini pada tingkat-tingkat tertentu relevan dengan salah satu hadits Nabi yang berbunyi: *al-‘Ulamā’ Umanā’ al-Rusul ‘ala al-Madīnah Mā lam Yukhālītū al-Salaṭīn, fa-idzā Fa’alū dzālik, fa-qad Khānū al-Rusul fa-ndzurūhum wa-‘tazalūhum* (Para ulama merupakan perbendaharaan rasul-rasul kepada hamba-hamba Allah selama mereka tidak bergaul dengan penguasa-penguasa. Tetapi jika mereka melakukan hal itu, berarti mereka telah mengkhianati rasul-rasul. Karena itu, berhati-hatilah terhadap mereka dan asingkanlah mereka).

Al-Awza‘ī berpendapat, Allah sangat murka kepada ulama yang sering bertandang ke rumah pejabat atau pegawai pemerintah. Tetapi sebaliknya, Ia memuji umara yang datang mengunjungi ulama untuk meminta fatwa-fatwa keagamaan yang masih ada hubungannya dengan tugas kepegawaianya. Tampaknya pendapat al-Awza‘ī ini berangkat dari hadis Nabi yang berbunyi: *Syrār al-‘Ulamā’ alladzīna ya’tūn al-Umarā’, wa-khiyār al-Umarā’ alladzīna ya’tūn al-‘Ulamā’* (Ulama yang paling jahat ialah yang mendatangi penguasa, dan penguasa yang paling baik adalah yang mendatangi ulama).

Al-Ghazālī tampaknya menggaris bawahi pendapat al-Awza‘ī ini, sebab dalam beberapa kasus, isyarat-isyarat tersebut sesuai dengan fakta yang dilihatnya sendiri di lapangan. Banyak ulama dan cendekiawan yang bersuara vokal mengkritik pemerintah selama mereka masih menjaga jarak dengan pemerintah, namun setelah berhubungan baik dan dekat dengan penguasa, mereka tidak bersuara vokal lagi, bahkan sebaliknya mereka menjadi pengikut arus utama kehendak dan kemauan penguasa. Hal inilah yang sangat disesali oleh al-Ghazālī, apabila tidak ada lagi ulama yang memberikan teguran kepada penguasa, penegakan amar makruf nahi mungkartidak berfungsi lagi di tengah-tengah masyarakat.

Makḥūl al-Dimasyqī berpendapat bahwa barang siapa mempelajari al-Qur’an dan ilmu-ilmu agama, kemudian bergaul dengan sultan dan iri dengan kekayaan penguasa itu, akan masuk neraka. Samnun mengatakan bahwa apabila kalian melihat orang berilmu sangat mencintai dunia, cenderung merusak agama kalian. Diceritakan bahwa pada suatu hari Samnun ingin berguru kepada ulama di masanya, lalu Ia dapati ulama dimaksud sedang berada di rumah amir (gubernur), setelah mengetahui hal itu ia batalkan niatnya untuk belajar kepada orang pandai tersebut.³⁶

Masih banyak lagi ilustrasi yang dikemukakan oleh al-Ghazālī mengenai dampak-dampak negatif akibat ulama mendatangi penguasa, dan dampak-dampak positif jika umara yang mendatangi ulama. Hal ini bisa dilihat di *Ihya*

'Ulumuddin di bab *Afatul Jim wa bayan 'Alamat Ulama al-Akhirah wa al-Ulama as-Su'*.

Tetapi jika disimak lebih teliti dan seksama, dalam penjelasannya yang panjang lebar itu, al-Ghazālī tidak melarang ulama dekat dengan umara karena hubungan yang dekat ini dapat dimanfaatkannya untuk memberi nasihat dan peringatan kepada umara apabila yang terakhir ini melakukan kesalahan dan penyimpangan. Kedekatannya dengan umara hendaknya dimanfaatkan sebagai fasilitas penegakan amar makruf nahi mungkar. Ia tidak takut dijauhi penguasa jika berani berkata yang hak itu hak dan yang batil itu batil, dan ia tetap vocal menyuarakan kebenaran hati nurani dengan tetap menjaga hubungan dekat dengan penguasa.

Sesuatu yang dikhawatirkan al-Ghazālī ialah ulama yang selama ini vokal, berani menyatakan yang benar di depan penguasa, namun setelah hubungannya sangat dekat dengan penguasa, ia tidak berani lagi bersuara vokal seperti sebelumnya. Justru yang terakhir inilah yang umumnya terjadi ditengah-tengah masyarakat, dan al-Ghazālī melihat sendiri kenyataan pahit ini. Inilah latar belakang kejadiannya sehingga ia mengeluarkan *statemen* bahwa ulama yang tidak baik ialah ulama yang mendatangi penguasa (umara).

Pernyataan dan analisis al-Ghazālī, dalam batas-batas tertentu ada benarnya jika dipakai untuk melihat realitas politik Indonesia sepanjang sejarah pemerintahannya dari masa Orde Lama, Orde Baru, sampai era reformasi sekarang ini. Selama masih *outsider* dan berada di luar kekuasaan, banyak aktivis mahasiswa dan kampus, aktivis LSM dan ormas-ormas lainnya berani bersuara vokal menyuarakan amanat hati nurani rakyat kepada pemerintah, yang benar diyatakan benar dan yang batil dinyatakan batil. Namun setelah mereka berhubungan dekat dengan pemerintah sebagai *insider*, mendapat upeti atau proyek dari pemerintah, mereka tidak berani lagi bersuara vokal seperti dulu.

Hal ini terjadi karena motifasi dan tujuan mereka dalam melakukan koreksi dan kritik terhadap pemerintah tidak berdasarkan niat yang ikhlas demi menegakkan kebenaran, tetapi demi popularitas, dan jabatan sudah mereka dapatkan. Mereka diam seribu bahasa meskipun berbagai perbuatan munkar dan kerusakan moral pejabat terlihat jelas di depan mata.

Masalah yang juga menarik untuk dicermati dari pandangan dan pemikiran politik al-Ghazālī adalah kedudukan ulama terhadap pemerintahan yang terkesan ambivalen. Di satu pihak ia menyatakan bahwa keabsahan pengangkatan penguasa harus mendapatkan baiatatau pengakuan dari ulama, dan pengakuan ini menyebabkan ulama secara psikologis berhubungan dekat dengan penguasa. Tetapi di segi lain ia menyatakan bahwa kurang baik jika

ulama dekat dengan umara, dalam arti ulama yang pro-aktif mendekati dan mendatangi pemerintah, yang pada akhirnya, mereka tidak berani lagi melaksanakan amar makruf nahi mungkar.

Sebenarnya pendapat al-Ghazālī tersebut di atas saling mendukung satu sama lainnya, pernyataan yang satu memperkuat pernyataan yang lainnya, khususnya yang berkaitan dengan kedudukan ulama sebagai partner pemerintah sekaligus oposan dalam waktu yang bersamaan. Dengan kata lain, al-Ghazālī setuju saja dengan adanya hubungan yang dekat dan komunikatif antara ulama-umara selama yang bersangkutan masih dapat menjalankan fungsinya memberi saran-saran dan nasihat-nasihat kepada penguasa dalam konteks pelaksanaan amar makruf nahi mungkar yang teremban di pundaknya.

Tetapi jika ulama yang dimaksud justru tidak lagi memberikan saran dan teguran konstruktif dan korektif kepada penguasa yang zalim setelah hubungannya dekat dengan yang terakhir ini, sebaiknya ia menjaga jarak sehingga tugasnya untuk menyatakan yang hak itu hak dan yang batil itu batil dapat terus berjalan. Demikian pendapat al-Ghazālī tentang oposisi yang dilakukan oleh para ulama.

Kesimpulan

Banyak poin yang positif yang dikemukakan oleh al-Ghazālī tentang politik dan kepemimpinan dalam Islam seperti syarat-syarat yang ideal bagi seorang pemimpin: ia berilmu pengetahuan, sehat secara rohani dan jasmani, jujur, amanah. Tetapi ada satu hal yang sulit untuk dipraktikkan secara operasional tentang syarat seorang pemimpin adalah dari suku Quraisy karena akan mereduksi ajaran Islam itu sendiri. Kalau memang syarat itu berasal dari sebuah hadis yang sahih mestinya ia berani melakukan reinterpretasi seperti yang dilakukan oleh Ibn Khaldun,³⁷ seorang tokoh yang berani menafsirkannya secara kontekstual, bahwa yang dimaksud dari hadis itu adalah pemimpin yang kapabel, orang yang mempunyai kemampuan, meskipun ia bukan berasal dari suku Quraisy.

¹ Badr Azimabadi, *Great Personalities in Islam* (Delhi: Adam Publisher, 1998), 109.

² Al-Ghazali, *Ihya 'Ulumiddin* (Semarang, Toha Putra, t.th.), h. 7.

³ Al-Ghazali, *Ihya 'Ulumiddin*, h. 7.

⁴ Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Pusat Bahasa, 2008), 1075.

-
- ⁵ John M Echols and Hassan Shadily, *Kamus Inggris Indonesia* (Jakarta: Gramedia, 1992), 351.
- ⁶ Muhammad Jalal Syaraf, *Nasyat al-Fikr al-Siasy wa Thataawwuuruhu fi al-Islam* (Beirut, Dar al-Nahdloh al-Arabiyah, t.th.), 262.
- ⁷ Fathiah Hasan Sulaiman, *Konsep Pendidikan al-Ghazali* (Jakarta, P3M, 1980), 23-24.
- ⁸ Al-Ghazali, *Ihya 'Ulumiddin*, 27.
- ⁹ Fathiyah Hasan Sulaiman, *Konsep Pendidikan al-Ghazali*, 27.
- ¹⁰ Al-Ghazali, *Ihya 'Ulumiddin*, 15.
- ¹¹ Al-Ghazali, *Ihya 'Ulumiddin*, 15.
- ¹² Muhammad Jalal Syaraf, *Nasyat al-Fikr al-Siasy*, 263.
- ¹³ Al-Ghazali, *Ihya 'Ulumiddin*, 15.
- ¹⁴ Al-Ghazali, *Ihya 'Ulumiddin*, 2268.
- ¹⁵ Al-Ghazali, *Ihya 'Ulumiddin*, 2268.
- ¹⁶ Muhammad Jalal Syaraf, *Nasyat al-Fikr al-Siasy*, 265.
- ¹⁷ Muhammad Jalal Syaraf, *Nasyat al-Fikr al-Siasy*, 265.
- ¹⁸ Muhammad Jalal Syaraf, *Nasyat al-Fikr al-Siasy*, 266.
- ¹⁹ Al-Ghazali, *al'Ttiqadfi al-Iqtishad* (Semarang, Toha Putra, t.th.), 106.
- ²⁰ Muhammad Jalal Syaraf, *Nasyat al-Fikr al-Siasy*, 267.
- ²¹ Al-Ghazali, *Ihya 'Ulumiddin*, 1744.
- ²² Al-Ghazali, *Ihya 'Ulumiddin*, 1744.
- ²³ Muhammad Jalal Syaraf, *Nasyat al-Fikr al-Siasy*, 269.
- ²⁴ Muhammad Jalal Syaraf, *Nasyat al-Fikr al-Siasy*, 269.
- ²⁵ Al-Ghazali, *Ihya 'Ulumiddin*, 1745.
- ²⁶ Al-Ghazali, *Ihya 'Ulumiddin*, 1746.
- ²⁷ Muhammad Jalal Syaraf, *Nasyat al-Fikr al-Siasy*, 270.
- ²⁸ Muhammad Jalal Syaraf, *Nasyat al-Fikr al-Siasy*, 270.
- ²⁹ Said Aqil al-Munawwar, ““Studi Kritis Hadis, Pendekatan Sosio-Historis Kontekstual Asbab Wurud,” Refleksi vol.III, no.1 (2001), 69.
- ³⁰ Kedudukan Abu Bakar disini sebagai pengganti Nabi khusus dalam masalah kenegaraan, yang merangkap juga sebagai kepemimpinan agama dan Negara sekaligus masih menjadi wacana politik Islam, masih pro dan kontra, dan Ali Abdul Raziq yang berpendapat bahwa Islam tidak berhubungan dengan politik. Untuk lebih jelasnya lihat Ali Abdu Raziq dalam bukunya *al-Idslam wa Ushu al-Hukm*. Sedangkan menurut Dhiya al-Din al-Rais sebaliknya bahwa Islam tidak bisa dilepaskan dengan politik, lihat Ali Abdur Raziq, *Islam dan Khilafah, Kritik Terhadap Buku Khilafah dan Pemerintahan Dalam Islam* (Bandung, Penerbit Pustaka, 1985).
- ³¹ Sayyid Aqil, “Studi Kritis Hadis,” 71.
- ³² Sayyid Aqil, “Studi Kritis,” 72.
- ³³ Muhammad Jalal Syaraf, *Nasyat al-Fikr al-Siasy*, 277.

³⁴ Al-Ghazali, *al-Iqtishad fi al-I'tiqada*, 105-106

³⁵ Al-Ghazali, *Fadhaih al-Bathiniyyah* (Kairo: Dar al-Mishri, 1964), 171.

³⁶ Al-Ghazali, *al-Tibar al-Masbuk fi Nasihat al-Muluk* (Kairo: Dar al-Mishri, 1317 H), 40-41.

³⁷ Ibn Khaldun, *Mukaddimah* (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2015), 30-35.

Daftar Pustaka

- Azimabadi, Badr. *Great Personalities in Islam*, Delhi, Adam Publisher, Chitli Qabar, 1998.
- Rais, Dhiyauddin, *Islam dan Khalifah, Kritik Terhadap Buku Khilafah dan Pemerintahan Dalam Islam Ali Abdurraziq*, Bandung, penerbit Pustaka, 1985.
- Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta, Pusat Bahasa, 2008
- Sulaiman, Fathiyah Hasan Sulaiman, *Konsep Pendidikan al-Ghazālī*, Jakarta, P3M, 1980
- Echols, John M Echols dan Shadily, Hassan, *Kamus Inggris Indonesia*, Jakarta, Gramedia, 1992
- Ibn Khaldun, Abdurrahman Ibn Muhammad, *Mukaddimah*, Jakarta, Pustaka al-Kautsar, 2015
- al-Ghazālī, Abu Hamid, *al-Munqidz Min al-Dhalal*.
 -----*.Ihya'Ulum al-Din*, Semarang, Toha Putra, t.th.
 -----*. al-Iqtishad fi al I'tiqad*, Semarang, Toha Putra, t.th.
 -----*. al-Fadhaih al-Bathiniyyah*. Kairo, 1964.
 -----*. al-Tibar al-Masbuk fi Nasihat al-Muluk*, Kairo, 1317 H.
- Munawwar, Said Aqil, "Studi Kritis Hadis, Pendekatan Sosio-Historis Kontekstual Asbab Wurud," *Refleksi, Vol III No.1*, Jakarta, Fakultas Ushuluddin, (2001)
- Syaraf, Muhammad Jalal, *Nasy'at al-Fikr al-Siasiy wa Tathawwuruhu fi al-Islam*, Beirut, Dar al-Nahdhah al-Arabiyah, t.th.